

Qawâ'id Ushûl Fiqh And Its Application In Tafsîr Marâh Labîd Li Kasyfî Ma'nâ Al-Qur'ân Al-Majîd The Work Of Muhammad Bin 'Umar Nawawî Al-Jâwî

Yana Karyana¹, Muhammad Ulinnuha², M. Ziyadul Haq³

^{1,2,3} Institut Ilmu Al-Qur'ân (IIQ), Jakarta, Indonesia

Article Info

Article History

Submitted 02-08-2024

Accepted 02-01-2025

Published 07-01-2025

Keywords:

Banten;

Marâh Labîd;

Nawawî;

Tafseer;

Qawâ'id Ushûl al-Fiqh

Correspondence:

haqqiqahdaf@gmail.com

Abstract

Ushûl Fiqh is a discipline that contains essential principles for understanding the Qur'an. Without it, a mufasssir (Qur'anic interpreter) risks making errors in interpreting the Qur'an. This study aims to examine the importance of Ushûl al-Fiqh and its application in Qur'anic exegesis from the perspective of Sheikh Muhammad bin 'Umar Nawawi Al-Jawi. The research focuses on one of his works of exegesis as the primary data source. The study adopts an inductive sequential method by analyzing the entire content of Marâh Labid li Kashfi Ma'nâ Al-Qur'ân Al-Majid, compiling materials related to the research topic—specifically, legal verses—and connecting interrelated variables to draw conclusions. The data collection technique employs a literature study, which includes data reduction in accordance with the research theme, data display, and verification. Sheikh Muhammad bin 'Umar Nawawi Al-Jawi's application of Ushûl al-Fiqh principles includes utilizing dalâil al-syar'iyyah (sources of Islamic law), namely the Qur'an, Sunnah, ijmâ' (consensus), and qiyâs (analogical reasoning). In the process of istinbâth (deriving legal rulings), Sheikh Nawawi extensively applies qawâ'id ushûliyyah lughawiyah (linguistic principles of Ushûl al-Fiqh), particularly in the method of tarjih al-adillah (weighing conflicting evidence).

Ushûl Fiqh adalah sebuah ilmu berisi kaidah-kaidah penting dalam memahami Al-Qur'ân. Tanpanya seorang mufasssir akan terjatuh ke dalam kesalahan dalam menafsirkan Al-Qur'ân. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui urgensi Ushûl fiqh serta penerapannya dalam ilmu tafsîr perspektif Syekh Muhammad bin 'Umar Nawawi al-Jawi. Objek penelitian ini berpusat pada sebuah kitab tafsir karya beliau sebagai data primer penelitian. Selanjutnya penelitian ini menggunakan metode sekuens induktif yaitu dengan menelaah seluruh isi tafsir Marâh Labîd li Kashfi Ma'nâ Al-Qur'ân Al-Majîd, kemudian menghimpun materi yang ada kaitannya dengan materi penelitian yaitu ayat-ayat hukum kemudian menghubungkan antar variabel ayat guna mendapatkan kesimpulan. Teknik pengumpulan data menggunakan studi literatur yang meliputi aktifitas reduksi sesuai tema penelitian, display serta verifikasi data. Adapun penerapan kaidah ushûl fiqh oleh Syekh Muhammad bin 'Umar Nawawî Al-Jâwî meliputi penggunaan dalâil al-syar'iyyah yakni Al-Qur'ân, Al-Sunnah, Ijmâ', dan Qiyâs. Di dalam proses istinbâth hukum itu sendiri Syekh Nawawî banyak menggunakan qawâ'id ushûliyyah lughawiyah terutama dalam metode tarjih al-adillah.

A. PENDAHULUAN

Al-Qur'ân merupakan sumber hukum Islam yang sangat fundamental. Sebagai pedoman hidup dan sumber pemahaman ajaran Islam, tidak mengherankan jika para aktivis Muslim dari masa ke masa berlomba-lomba menginterpretasikan Al-Qur'ân, dengan keyakinan bahwa Al-Qur'ân adalah sumber ilmu yang luas (Ana Anisa & Heri Khoiruddin, 2023). Fenomena sosial keagamaan dewasa ini juga menuntut agar Al-Qur'ân dapat diterapkan secara operasional dan relevan dengan perkembangan zaman. Dalam konteks ini, slogan *Al-Qur'ân shâlihun likulli zamân wa makân* (P. Rahman, 2018) menjadi penegasan bahwa Al-Qur'ân adalah wahyu yang sesuai untuk setiap zaman dan tempat. Ini adalah konsekuensi dari kesempurnaan syari'at Islam yang tidak lekang oleh waktu (Muhammad Fuad Fahmi, 2024).

Fakta tersebut membuka ruang interaksi yang lebih luas antara umat manusia dengan Al-Qur'ân melalui ilmu tafsîr. Tafsîr memiliki makna yang variatif, bergantung pada siapa yang mendefinisikannya (Setiadi, n.d.). Secara etimologis, tafsîr berasal dari kata *al-fasru*, yang berarti *al-kasyfu* atau "menyingkap sesuatu yang tertutup". Sedangkan secara terminologis, tafsîr adalah penjelasan terhadap makna Al-Qur'ân (Al-Utsaimin, 1434: 177-178). Beberapa definisi lain juga ditemukan dalam karya-karya para cendekiawan seperti Abu Hayyân, Al-Zarkasyi, dan Al-Zarqâni (Ain, 2023). Namun definisi yang disampaikan oleh Muhammad al-Utsaimin lebih jelas dan ringkas, serta dianggap cukup mewakili.

Namun, realitas menunjukkan keadaan yang mengkhawatirkan, di mana Al-Qur'ân yang seharusnya menjadi pedoman hidup justru sering kali disalahartikan atau diselewengkan. Misalnya, penafsiran oleh sekte-sekte tertentu seperti Syi'ah yang membolehkan nikah mut'ah berdasarkan dalil dalam QS. Al-Nisâ' [3]: 24 (Al-Dzahabî, 2012: 172). Selain bertentangan dengan norma agama, praktik nikah mut'ah juga menimbulkan implikasi negatif secara sosial dan psikologis (Purwanto, 2014). Begitu juga dengan sekte Khawârij yang menolak hadis-hadis sebagai *nâsikh* (penghapus) sebagian ayat Al-Qur'ân atau sebagai pengkhusus sebagian ayat yang bersifat umum, serta menyelisih konsensus umat dalam berbagai masalah hukum seperti rajam, waris, dan perkawinan (Al-Dzahabî, 2012: 272-273). Al-Dzahabî menilai bahwa penyimpangan ini, selain disebabkan oleh motif pribadi dan fanatisme golongan, juga akibat ketidakpahaman terhadap *qawâ'id ushûl* (kaidah-kaidah dasar), seperti *nâsikh*

dan *mansûkh*, *khâsh* dan *'âm*, *rukhsah* dan *'azâim*, serta *muhkam* dan *mutasyâbih* (Al-Dzahabî, 2012: 51).

Walaupun ilmu tafsîr dipahami sebagai ilmu yang terus berkembang, sebagaimana yang disampaikan oleh Hamim Ilyas (Rida, 2003) atau Muhammad bin Luthfi Al-Shabbâgh (W. 1439 H) yang menyatakan bahwa tafsîr merupakan ilmu yang dapat dikembangkan (Al-Shabbagh, 1988: 12), hal itu tidak berarti bahwa aktivitas tafsîr dapat dilakukan secara bebas tanpa aturan. Penafsiran Al-Qur'ân yang operasional dan relevan dengan tuntutan zaman harus tetap berpegang pada prinsip-prinsip dasar yang sudah disepakati. Sebagai contoh, dalam periode formatif, nalar kritis para sahabat Nabi (Affandi, 2020) berperan untuk menjaga orisinalitas pemahaman Al-Qur'ân dan menghindari penyimpangan. Husain Abdu Al-Sâmi' menyatakan bahwa aktivitas tafsîr harus dilakukan dengan pedoman yang jelas dan aturan yang telah disepakati, untuk menjaga agar tidak terjadi penyimpangan dalam memahami wahyu (Husain, 2006: 17).

Penafsiran harus didasarkan pada landasan ilmu yang benar, serta mengikuti kaidah yang disepakati oleh para ulama. Tanpa dasar yang kuat, tafsîr hanya akan menghasilkan pemahaman yang salah dan menyimpang dari tujuan diturunkannya Al-Qur'ân, serta jauh dari ajaran Islam yang murni. Oleh karena itu, perlu perhatian khusus terhadap model tafsîr yang benar, agar dapat dijadikan pedoman yang tepat bagi para sarjana Muslim dalam memahami Al-Qur'ân. Ibnu 'Asyûr (W. 1393 H) dalam pengantar tafsîr-nya menjelaskan pentingnya penguasaan cabang ilmu-ilmu penunjang bagi seorang mufassir, termasuk Ilmu Ushûl Fiqh. Bahkan beliau mengutip pernyataan Al-Âlûsî yang menyatakan bahwa Ilmu Tafsîr sangat bergantung pada Ilmu Ushûl Fiqh (Asyur, 1984: 26).

Al-Shabbâgh juga menukil pernyataan Abu Hayyân Al-Nahwi mengenai beberapa ilmu yang harus dikuasai untuk menafsirkan Al-Qur'ân dengan benar. Salah satu ilmu yang sangat penting adalah Ushûl Fiqh, karena ia berfungsi sebagai pedoman dalam menafsirkan Al-Qur'ân, dan siapa pun yang tidak menguasai ilmu tersebut tidak akan mampu memahami isi dan rahasia Al-Qur'ân dengan benar (Al-Shabbagh, 1988: 52-57).

Ushûl Fiqh mengatur kaidah-kaidah *istinbâth* (penggalan hukum) dan membantu mufassir untuk menggali makna-makna syar'i dari ayat-ayat Al-Qur'ân. Dengan memahami Ushûl Fiqh, seorang mufassir dapat membedakan antara lafadh yang bersifat *mujmal* (umum), *tabyîn* (penjelasan), *'umûm* (umum), *khushûsh* (khusus),

muthlaq (mutlak), dan *muqayyad* (terikat), serta memahami konsekuensi dari perintah dan larangan dalam Al-Qur'ân (Al-Rûmî, 2005: 25-26). Oleh karena itu, penguasaan Ushûl Fiqh adalah keharusan bagi siapa saja yang ingin menafsirkan Al-Qur'ân dengan tepat.

Sebaliknya, seseorang yang tidak menguasai Ushûl Fiqh, namun mencoba menafsirkan Al-Qur'ân, kemungkinan besar akan terjatuh dalam kesalahan dalam memahami wahyu. Al-Dahsyî mengungkapkan bahwa penyebab kesalahan dalam tafsîr adalah ketidakpedulian terhadap kaidah-kaidah Ushûl yang bersifat pokok, membatasi *muthlaq* tanpa dalil yang jelas, serta kelalaian dalam memahami konsep *naskh* (abrogasi) (Al-Dahsyî, 2004: 244, 251, 257).

Pernyataan ini juga menanggapi anggapan bahwa Ushûl Fiqh hanya teori yang diperdebatkan, sebagaimana yang disampaikan oleh sebagian orang (*Saket, 2024*), Ushûl Fiqh bukanlah sekadar teori, tetapi aplikasi nyata dalam usaha menggali hukum dengan pemahaman yang benar. Abd al-Wahhâb Khallâf menjelaskan bahwa tujuan mempelajari Ushûl Fiqh adalah agar kita dapat menerapkan kaidah-kaidah terhadap dalil-dalil untuk memperoleh hukum yang benar (Khallâf, 1986: 14). Dengan demikian, kajian yang menampilkan aplikasi dari kaidah-kaidah Ushûl Fiqh dalam tafsîr Al-Qur'ân sangatlah penting untuk menjaga kesesuaian antara tafsîr dan ajaran Islam yang murni. Al-Syaybânî juga mengungkapkan bahwa ilmu-ilmu Islam berkembang dan mencapai puncaknya melalui metode diskusi yang membahas masalah-masalah konkret, termasuk dalam ilmu Fiqh dan Ushûl Fiqh (Sapiudin, 2014).

Beberapa literatur yang mengkaji tentang kaidah Ushûl Fiqh serta penerapannya di antaranya adalah tesis ilmiah berjudul *Al-Qawâ'id Ul-Ushûliyyah wa Tathbîqâtihâ 'inda Abî Al-Saûd Al-Hanafî min Khilâl Tafsîr Al-Musammâ bi Irsyâd Al-'Aql Al-Salîm ilâ Mazâyâ Al-Kitâb Al-Kârîm (Jam'an wa Dirâsatan)* yang diajukan oleh Walid Muhammad Aqîla Khalifa pada tahun 2024 di Universitas Islam Madinah. Penulis tidak memperoleh naskahnya karena tesis ini baru disidangkan pada Mei 2024. Selain itu, terdapat penelitian lain berjudul *Al-Qawâ'id Al-Ushûliyyah wa Tathbîqâtihâ fî Kitâb Taisîr Al-Karîm Al-Rahmân fî Tafsîr Al-Kalâm Al-Mannân (Jam'an wa Dirâsatan)* yang diajukan oleh A-Syâmânî dan Abdul Al-Lathîf bin Syalwah bin Sa'idân di Universitas Islam Madinah pada tahun 2009. Penelitian ini memiliki kesamaan dengan penelitian penulis dalam kajian ilmu Ushûl Fiqh, namun lebih fokus pada kaidah-kaidah yang dibawakan oleh Al-Sa'dî dalam tafsîrnya dan peranannya sebagai dalil kullî. Penulis

sendiri lebih fokus pada proses *istinbâth* hukum yang dilakukan oleh Syekh Nawawî Al-Jâwî dalam tafsîrnya melalui pendekatan kaidah-kaidah *lughawiyah* dan metode *tarjîh al-adillah*.

Penulis berharap dapat memberikan kontribusi dalam menganalisis penerapan kaidah-kaidah Ushûl Fiqh terhadap tafsîr *Marâh Labîd li al-Kasyfi Ma'nâ Al-Qur'ân Al-Majîd* karya Syekh Muhammad bin 'Umar Nawawî Al-Jâwî (w. 1316 H/1898 M). Meskipun sudah banyak dilakukan penelitian terhadap kitab tafsîr ini, seperti *Al-Dirâsah al-Nahwiyah 'alâ Marâh Labîd li Al-Kasyfi Ma'nâ Al-Qur'ân Al-Majîd* yang merupakan disertasi dari Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 2007, namun belum ada kajian yang mengupas penerapan kaidah-kaidah Ushûl Fiqhnya. Dalam tafsîr tersebut, pendekatan Ushûl Fiqh tidak terlalu nampak jelas, berbeda dengan pendekatan lain seperti bahasa, nahwu, dan qirâ'at, yang membuat setiap pembaca dapat dengan mudah mengetahui kepakaran beliau dalam ilmu-ilmu tersebut. Oleh karena itu, penulis merasa penting untuk mengungkap keberadaan dan penerapan ilmu Ushûl Fiqh dalam tafsîr beliau, apalagi beliau sendiri menyatakan dalam tafsîrnya:

وَلَا يُفَسِّرُونَ الْقُرْآنَ إِلَّا بِمَا يُطَابِقُ دَلَائِلَ الْعُقُلِ وَيُؤَافِقُ اللُّغَةَ وَالْإِعْرَابَ، وَمَنْ تَكَلَّمَ فِي الْقُرْآنِ مِنْ غَيْرِ
أَنْ يَكُونَ مُتَّبِعًا فِي عِلْمِ الْأَصُولِ وَ فِي عِلْمِ اللُّغَةِ وَالنَّحْوِ كَانَ فِي غَايَةِ الْبُعْدِ عَنِ اللَّهِ

"Dan tidak diperkenankan menafsirkan Al-Qur'ân kecuali dengan sesuatu yang selaras dengan argumen-argumen rasional, selaras dengan bahasa dan i'rab. Dan siapa pun yang berbicara tentang Al-Qur'ân tanpa memiliki perangkat seperti ilmu Ushûl, ilmu bahasa, dan nahwu, maka ia tidak akan pernah mencapai pemahaman yang benar tentang Tuhan-Nya." (Al-Jâwî, 1971: 112).

Pernyataan beliau ini menegaskan pentingnya ilmu Ushûl Fiqh dalam konteks ilmu tafsîr.

Dari penelitian ini, penulis berharap agar setiap sarjana Muslim memberikan perhatian lebih terhadap aktivitas intelektual dengan cara menggali dalil-dalil dan melakukan *istinbâth* hukum berdasarkan prinsip-prinsip ilmiah atau metodologi ilmu tertentu, sehingga dapat menghasilkan pemahaman dan penafsiran yang benar dari sumber-sumber utama, seperti Al-Qur'ân dan Hadîts, dalam konteks studi Islam.

B. METODOLOGI PENELITIAN

Untuk mendukung penelitian ini agar memperoleh hasil yang akurat dan dapat dipertanggungjawabkan, peneliti menggunakan metode kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan kualitatif. Metode kepustakaan adalah penelitian yang rumusan masalahnya hanya bisa dijawab melalui data kepustakaan atau literature (Kudus, 2018: 31). Menurut Abdul Rahman Sholeh, penelitian kepustakaan menggunakan fasilitas yang ada di perpustakaan seperti buku, majalah, dokumen, dan catatan sejarah untuk mendapatkan informasi (Azmi et al., 2023). Metode ini dilakukan dengan mengumpulkan data dari berbagai material di perpustakaan seperti buku referensi, hasil penelitian sebelumnya, artikel, serta jurnal yang berkaitan dengan masalah yang ingin diteliti (Wahidi, 2024).

Adapun pendekatan kualitatif adalah suatu analisis yang menekankan pada proses penyimpulan komparasi dan dinamika hubungan antara fenomena yang diamati dengan menggunakan logika ilmiah. Pendekatan ini menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata dari orang-orang yang diamati (Sholeh & Nazir, 2011). Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan pendekatan induktif dengan menelaah secara mendalam objek penelitian (*tafsîr Marâh Labîd li al-Kasyfi Ma'nâ Al-Qur'ân al-Majîd*) untuk mendapatkan informasi yang komprehensif mengenai penerapan kaidah Ushûl Fiqh dalam tafsîr tersebut.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Ruang Lingkup Qawâ'id Ushûl Fiqh

a. Pengertian Qawâ'id Ushûl Fiqh

Setiap ilmu dalam agama memiliki keterkaitan satu sama lain, karena ilmu-ilmu tersebut bersumber dari pokok yang sama, yaitu Al-Qur'ân dan Hadîts (F. Rahman & Barni, 2021). Namun, setiap ilmu juga memiliki prinsip (*mabâdi*) yang khas (Al-Burnî, 2002: 10), yang memudahkan seseorang untuk mengetahui ruang lingkungannya dan membedakannya dengan ilmu lainnya. Hal ini sejalan dengan ungkapan "*wa bidhiddihâ tatamayyazu al-asyyâ'a*" (dengan lawannya, segala sesuatu menjadi jelas) (Al-Jauziyah, 1423: 164).

Qawâ'id Ushûl Fiqh adalah istilah yang merujuk pada kaidah-kaidah dasar dalam Ushûl Fiqh. Secara etimologi, *qawâ'id* adalah bentuk jamak dari *qâ'idah*, yang berarti dasar atau pondasi (Miswanto, 2019: 20). Dalam Al-Qur'ân, *qawâ'id* digunakan dalam beberapa konteks, di antaranya untuk menyebut perempuan yang telah

menopause (Q.S. Al-Nûr (24): 60) (Ibn Zakariya, 1979: 108), atau sebagai "fondasi rumah" (Q.S. Al-Baqarah (2): 127). Dengan demikian, *qawâ'id* berarti asas-asas atau dasar-dasar yang menjadi pilar utama dalam ilmu dan agama (Hamzah, 2012: 26).

Sedangkan menurut terminologi, istilah *qawâ'id* tidak ditemukan adanya perselisihan yang signifikan, kecuali hanya dalam penggunaan bahasanya saja. Menurut Jalâl al-Dîn al-Mahallî, *qawâ'id* adalah *qadiyyah kulliyah yuta'arraf minhâ ahkâm juziyyâtihâ* (pernyataan universal yang darinya diketahui status hukum bagian-bagiannya) (Al-Athar, 1809: 31-32). Sebagian ahli mendefinisikannya sebagai *amr un kullî* (perkara universal) atau *hukmun kullî* (putusan universal). Aiman Hamzah mengatakan bahwa semua makna tersebut merujuk pada arti yang sama, yaitu sesuatu yang darinya cabang-cabang dibangun atau sesuatu yang menggabungkan bagian-bagian (Hamzah, 2012: 26).

Begitu juga *ushûl fiqh* terdiri dari kata *ushûl* dan *fiqh*. Secara etimologi, *ushûl* adalah bentuk plural dari *ashl* yang bermakna dasar segala sesuatu (Mandzhûr, 1414: 16), Istilah *ashl* merujuk pada segala sesuatu yang darinya dibangun selainnya, seperti kalimat dalam bahasa Arab أصل الشجرة (sandaran pohon), yang kata *ashl* di sini berarti akar, atau أصل البيت (sandaran rumah), yang kata *ashl* di sini berarti pondasi (Shidiq, 2017: 3). Adapun menurut terminologi, kata *ushûl* memiliki enam pengertian (Al-Burnî, 2002: 11-12).

- 1) *Ashl* berarti *dalîl* (dalil), misalnya ungkapan seseorang, "*ashl dari masalah ini adalah Al-Qur'ân dan Al-Sunnah*," yang dimaksud adalah dalilnya.
- 2) *Ashl* berarti kaidah yang menyeluruh atau kaidah yang berkelanjutan. Contohnya, kebolehan memakan bangkai bagi orang yang dalam keadaan darurat adalah keluar dari *ashl*, maksudnya keluar dari kaidah.
- 3) *Ashl* berarti *râjih* (yang lebih kuat), seperti pada ungkapan, "*ashl dari perkataan itu menunjukkan makna haqîqah (makna sebenarnya) bukan majâz (kiasan)*," atau ungkapan الأصل بقاء ما كان على ما كان (hukum ialah tetapnya apa yang telah ada atas sesuatu yang telah ada sebelumnya). Maksud *râjih* di sini adalah yang pertama kali terbersit dalam pikiran.
- 4) *Ashl* adalah *maqîs 'alaih* (bentuk yang dijadikan dasar acuan). Contohnya, *khamr* adalah acuan dasar dalam pengharaman *nabîdz*. Maksudnya,

diharamkannya *nabîdz* karena diqiyaskan kepada *khamr*. Maka *khamr* adalah dasar acuan, sedangkan *nabîdz* adalah cabang.

- 5) *Ashl* adalah *al-muhtâj ilaih* (sesuatu yang diperlukan), sedangkan yang memerlukannya disebut dengan *al-muhtâj*. Contoh penerapan makna ini adalah ungkapan "الأصل في الحيوان الغذاء" (hukum asal pada hewan adalah untuk dimakan), maksudnya hukum dasar mengenai hewan adalah bahwa hewan diciptakan untuk dimakan.
- 6) *Ashl* adalah *al-mustashhâb* (hukum asal), seperti pada ungkapan الأصل بقاء ما كان على ما كان (hukum ialah tetapnya apa yang telah ada atas sesuatu yang telah ada sebelumnya).

Penulis menilai bahwa makna-makna *ashl* secara terminologi perlu peninjauan kembali, terutama dari sisi penerapannya terhadap contoh-contoh yang ada. Hal ini disebabkan oleh penerapan contoh yang sama terhadap makna *ashl* yang berbeda. Muhammad Shidqî al-Burnî menerapkan contoh yang sama, yaitu الأصل بقاء ما كان على ما كان, pada *ashl* yang bermakna *râjih* (lebih dominan) serta *mustashhab* (keberlanjutan hukum yang telah ada). Sedangkan menurut Mahmûd Hâmid, penerapan tersebut adalah untuk *ashl* yang bermakna "*istimrâr al-hukm as-sâbiq*" (keberlakuan hukum yang telah tetap sebelumnya), dan ia membedakan antara makna *istimrâr al-hukm as-sâbiq* dengan *mustashhab* (hukum yang telah ada dan berlaku terus-menerus). Mahmûd Hâmid juga memberikan contoh pada *mustashhab* dengan ungkapan "hukum *ashl* pada sesuatu adalah boleh" atau "hukum *ashl* manusia adalah terbebas dari tuduhan". Sehingga, menurutnya, makna *ashl* secara terminologi ada tujuh, dengan menambahkan satu makna yaitu *al-makhrâj* (dasar perhitungan), seperti ungkapan "أصل المسألة كذا" (*ashl* perhitungannya begini), yang maksudnya adalah angka dasar yang digunakan untuk pembagian warisan (Hâmid, 2002: 56).

Penulis berasumsi bahwa makna-makna *ashl* yang disebutkan bukanlah pembatasan, karena ditemukannya angka penyebutan yang berbeda. Sebagaimana menurut Sapiudin Shidiq, makna *ashl* secara terminologi ada lima (Shidiq, 2017a: 3), Sapiudin tidak menyebutkan *ashl* yang bermakna *muhtâj ilaih* (yang dibutuhkan) serta *al-makhrâj*. Dari uraian makna *ashl* di atas, makna yang kerap digunakan oleh

para ahli *ushûl fiqh* adalah makna yang pertama, yaitu *ashl* bermakna dalil (Al-Burnî, 2002: 12).

Dengan demikian, perbedaan pemahaman ini menunjukkan bahwa makna *ashl* dalam terminologi hukum Islam tidaklah baku dan dapat berkembang sesuai dengan konteks dan pemahaman masing-masing ulama.

Sedangkan *fiqh*, secara bahasa, adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja *faqîha*, yang maknanya kembali kepada hal mengetahui sesuatu, dan pemahaman (Al-Jawharî, 2009: 896). Makna tersebut memiliki dasar yang kuat dalam Al-Qur'an, seperti dalam firman Allah (Q.S. Al-Nisâ (4):78) serta (Q.S. Al-A'raf (7):179). Adapun secara istilah, *fiqh* adalah ilmu yang berkaitan dengan hukum-hukum syari'at yang bersifat '*amaliyyah*, yang disarikan dari dalil-dalil secara terperinci (Al-Zarkasyî, 1998: 130). Ilmu *fiqh* dianggap sebagai produk yang lahir dari ijtihad para ulama, artinya *fiqh* tidak semerta-merta lahir seperti teks wahyu yang tidak boleh dirubah. Akan tetapi, *fiqh* selalu sejalan dengan arus pemikirannya, dengan sosiokulturalnya, bahkan sosio-politiknya, mengikuti pergerakan sejarahnya dari masa ke masa (Nuraida Fitriani, 2023).

Dari uraian di atas, memberikan gambaran yang jelas tentang kata *ushûl* dan kata *fiqh*. Gabungan dari dua kata ini menjadi istilah '*ushûl fiqh*' yang memiliki pengertian tersendiri (Shidiq, 2017c: 5).

Para ulama membuat definisi *ushûl fiqh* sehingga menjadi sebuah istilah bagi disiplin ilmu tertentu. Di antara pengertian tersebut adalah yang disampaikan oleh Tâj al-Dîn al-Subkî (W. 771 H).

الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفُرْعِيَّةِ عَنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ

"Ilmu seputar kaidah-kaidah yang menjadi sarana *istinbâth* cabang-cabang hukum syari'at dari dalil-dalilnya yang terperinci." (Al-Subkî, 1419: 242-243)

Seperti kaidah hukum, asal dari perintah adalah menunjukkan wajib, maka masuk padanya seluruh perintah syari'at seperti shalat, puasa, zakat, dan haji (Hâmid, 2002: 60).

Atau dengan redaksi menurut jumhur (Shidiq, 2017c: 5)

الْقَوَاعِدُ الَّتِي تُوَصَّلُ بِهَا إِلَى اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ مِنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ

"Sejumlah kaidah yang mengkaji dan membahas proses *istinbâth* hukum-hukum syara' melalui dalil-dalil yang terperinci".

Selain itu, ada definisi lain menurut ulama Syâfi'iyah (Efendi, 2017: 5).

مَعْرِفَةُ دَلَائِلِ الْأَحْكَامِ إِجْمَالًا وَكَيْفِيَّةً الْإِسْتِفَادَةَ مِنْهَا وَحَالِ الْمُسْتَفِيدِ

"Pengetahuan tentang dalil-dalil fikih secara global, cara mengistinbâth kan (menarik) hukum dari dalil-dalil itu, dan tentang hal ihwal pelaku istinbâth".

Sedangkan menurut al-Ghazâlî (W. 505 H), *ushûl fiqh* adalah pembahasan tentang dalil hukum-hukum syari' dan tata cara mengetahui pendalilannya secara global, bukan secara terperinci. Definisi ini mirip dengan definisi yang diutarakan oleh Abu Ishâq al-Syairâzî (Hâmid, 2002: 61).

الْأَدِلَّةُ الَّتِي يُبْنَى عَلَيْهَا الْفِقْهُ وَمَا يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى الْأَدِلَّةِ عَلَى سَبِيلِ الْإِجْمَالِ

"Dalil-dalil yang menjadi pijakan permasalahan *fiqh* dan setiap perkara yang bisa mengantarkan kepada dalil-dalil tersebut dalam bentuk *ijmâl* (global)."

Dari beberapa definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa *ushûl fiqh* digunakan sebagai teori untuk memahami dalil-dalil syariat, sebagai metodologi untuk menggunakan kaidah-kaidah umum (Shidiq, 2017b: 6), seperti yang difahami dari definisi jumbuh. Atau dipahami sebagai teknis penerapan kaidah-kaidah tersebut kepada dalil-dalil hukum yang terperinci, di mana kaidah-kaidah tersebut sering disebut juga dengan *al-qawâ'id al-ushûliyyah* (Hâmid, 2002a: 60), seperti yang difahami dari definisi Syâfi'iyah.

Demikianlah, antara *fiqh* dan *ushûl fiqh* memiliki hubungan yang jelas, di mana *ushûl fiqh* menempati posisi seperti undang-undang, sedangkan *fiqh* sebagai produknya (Shidiq, 2017b: 6). Hubungan *idhâfah* (penyandaran) antara *ushûl* yang menempati posisi sebagai *mudhaf* (kata yang disandarkan) dan *fiqh* yang menempati posisi sebagai *mudhâf ilaih* (kata yang menjadi tempat penyandaran) adalah bagian dari jenis penyandaran sesuatu kepada sumbernya, karena hukum-hukum diambil dari dalil-dalilnya." (Shidqî, 2013: 60).

b. *Ushûl Fiqh* Sebagai Landasan Metodologi Penafsiran *Al-Qur'ân*

Ushûl fiqh atau *al-qawâ'id al-ushûliyyah*, sebagaimana yang telah dijelaskan, merupakan kaidah-kaidah yang menjadi sarana *istinbâth* cabang-cabang hukum syari'at dari dalil-dalilnya yang terperinci (Al-Subkî, 1419: 242-243). Sedangkan sumber hukum tersebut tidak terlepas dari *Al-Qur'ân*, yang menjadi sumber ajaran Islam (Nofitayanti et al., 2022). Aktivitas *istinbâth* (menarik) hukum tersebut tidak

bisa dilakukan kecuali oleh seorang mujtahid. Proses *ijtihâd* hanya bisa dilakukan oleh seseorang yang menguasai *ushûl fiqh* serta mendalaminya (Al-Subkî, 1981: 6). Tanpa memiliki perangkat ilmu *ushûl fiqh*, seseorang terlarang untuk berbicara tentang Al-Qur'ân. Al-Syâfi'î (w. 204 H) mengatakan,

"Tidak diperbolehkan bagi siapapun untuk berfatwa dalam urusan agama kecuali seseorang yang memahami Al-Qur'ân dengan nâsikh dan mansûkhnya, muhkam dan mutasyâbihnya, serta tanzîlnya" (Al-Jauziyyah, 1423: 87).

Sedangkan diketahui bahwa *nâsikh* dan *mansûkh* serta *muhkam* dan *mutasyâbih* adalah bagian dari pembahasan *ushûl fiqh*. Karena itu, hendaknya seseorang memiliki pengetahuan tentang *ushûl kulliyah* (kaidah-kaidah pokok yang menyeluruh) yang menjadi rujukan bagi setiap cabang permasalahan, agar dapat berbicara dengan ilmu dan keadilan, serta mengetahui secara tepat setiap cabang permasalahan yang terjadi. Karena tanpa dapat membedakan setiap pokok dan cabang masalah, maka hanya akan melahirkan kerusakan (Taymiah, 1998: 110). Demikianlah, ilmu Al-Qur'ân merupakan ilmu yang menempati posisi paling mulia, dan tidaklah keutamaan itu didapatkan kecuali oleh orang yang bersungguh-sungguh dalam penguasaannya terhadap *ushûl fiqh* (Al-Zarkasyî, 1992: 12).

Dari uraian di atas, maka tidak mengherankan apabila *ushûl fiqh* memiliki peran sebagai landasan metodologis yang melahirkan metode penafsiran Al-Qur'ân dalam berbagai aspek hukum Islam. Metode penafsiran tersebut diadopsi dari kitab induk yang pertama kali ditulis dalam bidang *ushûl fiqh*, yaitu kitab *Al-Risâlah* karya Imam Al-Syâfi'î (Al-Zarkasyî, 1992: 10). Dalam kitabnya, Imam Al-Syâfi'î secara praktis memberikan contoh penafsiran dengan menggunakan metode *tahlîlî*. Tafsir itu sendiri adalah penjelasan tentang kalam Allah dengan memberikan pengertian mengenai pemahaman kata demi kata dan susunan kalimat yang terdapat dalam Al-Qur'ân. Adapun metode tafsir Al-Qur'ân ialah seperangkat tatanan dan aturan yang digunakan ketika menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'ân. Apabila seseorang menafsirkan Al-Qur'ân tanpa menempuh alur-alur yang telah ditetapkan dalam metode tafsir, maka tidak mustahil penafsirannya akan keliru (Nofitayanti et al., 2022).

Imam Al-Syâfi'î mengklasifikasikan sumber hukum dari sisi kandungan hukumnya menjadi tiga bentuk. Pertama: Al-Qur'ân dengan kandungan hukum yang sangat jelas sehingga tidak membutuhkan penjelasan selain Al-Qur'ân itu sendiri. Kedua: Al-Qur'ân dijelaskan melalui perantara, di antaranya Rasulullah ﷺ, untuk sesuatu yang masih bersifat global dan membutuhkan perincian. Ketiga: Hukum yang

berasal dari selain Al-Qur'ân secara tersendiri, di antaranya Al-Sunnah (Al-Syâfi'î, 2019: 72).

Menurut Al-Syâfi'î, perintah menghadap Ka'bah bagi yang tidak melihatnya tidak dipersyaratkan harus menghadapkan wajah secara tepat lurus dengan dzat Ka'bah, berdasarkan firman Allah ﷻ:

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ

"Dan Dialah yang menjadikan bintang-bintang bagimu, agar kamu menjadikannya petunjuk dalam kegelapan di darat dan di laut" (QS.Al-'An'âm [6]:97)

Ini merupakan pengecualian dari firman Allah ﷻ:

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

"Dan dari manapun engkau (Muhammad) keluar, maka hadapkanlah wajahmu ke arah Masjidil Haram" (QS. Al-Baqarah [2]:150).

Al-Syâfi'î menghimpun beberapa ayat untuk menunjukkan satu konteks yang sama yang saling berkaitan dalam perintah untuk berijtihad, di antaranya (QS. Muhammad [47]: 31), (QS. Âli 'Imrân [3]: 145), (QS. Al-A'râf [7]: 129) (Al-Syâfi'î, 2019: 60-61). Dengan begitu, beliau menjadi inspirator lahirnya berbagai metode tafsîr yang dapat dikaji secara sistematis. Secara praktis, beliau telah merepresentasikan metode tafsîr yang kita kenal hari ini sebagai metode *tahlîlî*, yaitu metode analitis atau metode tafsîr yang menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'ân dari seluruh aspeknya, hubungan ayat-ayatnya, serta mencakup bentuk penafsiran *bil al-ma'tsûr* dan *tafsîr bi al-ra'yî* (Nofitayanti et al., 2022).

2. Peran Qawâ'id Ushûl Fiqh Sebagai Sarana *Istinbâth*

Al-Qur'ân dan Al-Sunnah merupakan sumber *istinbâth* hukum dan sandaran setiap dalil (Zaidân, 2006: 275). Seseorang tidak akan bisa menarik kesimpulan hukum dari nash-nash (teks) Al-Qur'ân dan Al-Sunnah kecuali dia mengetahui metode bagaimana mengeluarkan sebuah hukum tersebut dari sumbernya. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, metode berarti cara teratur yang digunakan untuk melaksanakan suatu pekerjaan agar tercapai sesuai dengan yang dikehendaki; cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan. Maka, untuk memahami pesan yang ingin disampaikan Al-Qur'ân, termasuk mengetahui hukum-hukum yang terkandung di

dalamnya, diperlukan metode tafsîr, yang merupakan suatu cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai pemahaman yang benar tentang apa yang dimaksudkan Allah di dalam ayat-ayat Al-Qur'ân yang diturunkan-Nya kepada Nabi Muhammad (Nofitayanti et al., 2022), sesuai dengan kemampuan manusia (Ulin Nuha, 2024).

Qawâ'id Ushûl Fiqh merupakan metode yang dijadikan standar pedoman primer untuk menggali, menemukan, dan mengeluarkan hukum (Sonafist, 2023). Metode penggalian hukum itu sendiri meliputi tiga aspek: pertama, pengetahuan terhadap kaidah pokok kebahasaan; kedua, pengetahuan terhadap istishlâhî (kemaslahatan); ketiga, pengetahuan terhadap tatacara pengkompromian dalil ketika terjadi ta'ârudh (pertentangan dalil). Asas dari tiga aspek di atas didasari oleh beberapa hal: pertama, bahwa nash-nash syariat berbahasa Arab (Zaidân, 1987: 275); kedua, hukum syariat memiliki tujuan untuk memberikan manfaat kepada manusia dan menjauhkan mereka dari kemudaratan (Wahbah Al-Zuhailî, 1999: 217); ketiga, objek kajian ushûl fiqh adalah dalil, yang mencakup dalil yang disepakati akan eksistensinya, maupun yang diperselisihkan (Syari et al., 2019) dari sisi peran dalil tersebut sebagai alat *istinbâth* dan hukum syariat sebagai produknya (Al-Zuhailî, 1999: 14).

Tiga objek kajian tersebut, selain dari objek kajian mengenai *al-ahkâm al-shar'iyah* (hukum-hukum syar'i) dan *mashâdir al-ahkâm* (sumber-sumber hukum), kursus-kursus ini dirancang untuk memberikan pemahaman kepada para sarjana Muslim tentang metodologi yang diterapkan oleh para ulama dari berbagai mazhab dalam *istinbâth al-ahkâm*. Hal ini bertujuan untuk memungkinkan mereka memahami metode-metode yang digunakan dalam menafsirkan dan mengembangkan hukum Islam, mengaplikasikan metode-metode tersebut dalam menghadapi isu-isu kontemporer dalam kehidupan manusia, dengan tetap memperhatikan kondisi dan situasi yang relevan, serta mengadaptasi hukum Islam dengan kebutuhan zaman modern tanpa mengabaikan prinsip-prinsip dasar syariat, yang berfokus pada keadilan, kemaslahatan, dan kesejahteraan umat (Alfan et al., 2021).

a. *Qawâ'id Ushûliyyah Lughawiyyah*

Qawâ'id ushûliyyah lughawiyyah memiliki peran penting dalam memberikan pemahaman yang benar dalam memahami ungkapan bahasa (Arab) dengan gaya

bahasa yang digunakan, serta memahami cara penunjukan makna dalam ungkapan melalui lafazh-lafazhnya (Al-Zuhailî, 1999: 163), Peralnya, setiap lafazh memiliki tingkatan yang berbeda. Perbedaan tersebut dapat diklasifikasikan menjadi empat bagian (Zaidân, 1987: 277). Pertama, lafazh ditinjau dari penempatannya untuk makna, seperti lafazh *khâsh* (khusus), lafazh *'âm* (umum), serta lafazh *muthlaq* dan *muqayyad*. Kedua, berdasarkan penggunaan lafazh untuk makna, seperti *haqîqah* (makna sebenarnya), *majâz* (kiasan), *al-sharîh* (lugas), dan *al-kinâyah* (sindiran). Ketiga, berdasarkan penunjukan lafazh terhadap makna (antara jelas atau tidaknya terhadap makna), seperti *al-zhâhir*, *al-nash*, *al-mufassar*, *al-muhkam*, *al-khafî*, *al-musykil*, *al-mujmal*, dan *al-mutasyâbih*. Keempat, metode pengambilan makna dari suatu lafazh, seperti *ibârah al-nash* (arti eksplisit), *isyârah al-nash* (implisit), *dalâlah al-nash* (arti kesimpulan), *iqtidhâ al-nash* (tuntutan teks), serta *mafhûm al-mukhâlafah* (makna yang berlawanan).

b. *Maqâshid Al-Syarî'ah*

Secara etimologi, *maqâshid al-syarî'ah* terdiri dari dua kata, yaitu *maqâshid* dan *al-syarî'ah*. *Maqâshid* adalah bentuk jamak dari kata *maqshad* yang berarti tujuan. Sedangkan *syarî'ah* berasal dari frasa Arab *sha-ra-'a*, yang berarti "sumber" atau "asal" dan juga diartikan sebagai "aturan" dan "jalan" (Zubairin et al., 2024). Secara terminologi, *syarî'ah* merujuk pada jalan yang ditetapkan oleh Tuhan, yang mengarahkan umat manusia untuk mewujudkan kehendak-Nya, dengan tujuan mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat (Miswanto, 2019: 149).

Maqâshid al-syarî'ah dipercaya memiliki peran yang sangat penting dalam kehidupan seorang Muslim. Ia berfungsi sebagai petunjuk hidup yang meluruskan sikap dan sebagai sumber dalam membentuk *insân kâmil* (manusia sempurna) serta sebagai metode umum dalam kehidupan beragama (Al-Ahdal, 2024).

Dalam konteks ini, *maqâshid al-syarî'ah* dipahami sebagai tujuan-tujuan syariat Islam yang bertujuan untuk memelihara dan menjaga kelima elemen penting kehidupan, yaitu agama, kehidupan, akal, keturunan, dan harta. Konsep ini pertama kali dipopulerkan oleh Al-Syâtibî dalam *al-muwâfaqât* dan kemudian dikembangkan oleh Jasser Auda sebagai pendekatan sistemik dalam hukum Islam (Miswanto, 2019: 149) (Rohmadi et al., 2024).

Telah terdapat kesepakatan umum bahwa menjaga keperluan-keperluan dasar umat manusia adalah tujuan di balik perundang-undangan setiap agama yang

diwahyukan, bukan hanya dalam perundang-undangan Islam (Auda, 2014: 8). Dalam hal ini, *maslahat* (kebaikan atau manfaat) yang menjadi tujuan syariat Islam dapat dibagi menjadi tiga tingkatan berdasarkan urgensi dan kebutuhan terhadapnya. Pembagian ini terdiri dari *maslahat dharûriyât* (primer), *hâjiyât* (sekunder), dan *tahsiniiyyât* (tersier). *Maslahat dharûriyât* adalah yang paling mendasar dan penting, karena tanpa tercapainya *maslahat primer* ini, dua tingkatan *maslahat* lainnya tidak dapat terwujud dengan baik. Kelima pokok tujuan syariat yang telah disebutkan—agama, kehidupan, akal, keturunan, dan harta—terkandung dalam *maslahat dharûriyât*, menjadikannya kunci bagi terlaksananya *maslahat sekunder* dan *tersier*. (Zubairin et al., 2024). *Maqâshid al-syarî'ah* terus menjadi isu yang relevan dalam perbincangan hukum Islam hingga saat ini. Ia menjadi objek penelitian dalam berbagai aspek syariat dan muamalat, dengan perhatian khusus dari para ulama serta pemikir kontemporer. Bahkan, konsep *maqâshid al-syarî'ah* sering dipandang sebagai alternatif atas ketidakmampuan metode *qiyâs* (analogi) dengan *ta'lil ahkâm* (alasan hukum) dalam menyelesaikan persoalan-persoalan kontemporer yang tidak ditemukan dalam teks-teks syariat secara langsung. Hal ini menunjukkan betapa pentingnya peran *maqâshid al-syarî'ah* dalam menawarkan solusi yang lebih dinamis dan relevan terhadap tantangan zaman (Muh. Nashirudin, 2015)

c. *Ta'ârudh* (Kontradiksi) Dalil dan Pemecahannya serta Metode *Naskh* dan *Tarjîh*

Ta'ârudh secara etimologi berasal dari kata yang bermakna "saling", yang mengandung arti bertentangan atau sulitnya pertemuan antara dua hal (Fathoni, 2020) Dalam terminologi *fiqh*, *ta'ârudh* merujuk pada situasi di mana dua dalil yang menghendaki hukum tertentu bertentangan satu sama lain dalam konteks yang sama (Zaidân, 1987: 386).

Namun, penting untuk dipahami bahwa pertentangan antara dua dalil dalam satu tuntutan hukum sebenarnya tidaklah benar-benar ada. Sebab, tidak mungkin ada dua dalil yang keduanya *qath'î* (jelas dan pasti) yang saling bertentangan. Pertentangan semacam itu lebih disebabkan oleh keterbatasan manusia dalam memahami dan mengakses dalil. Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber utama dalil tidak mungkin saling bertentangan selama keberadaan dan keberlakuannya masih tetap. Ini berdasarkan prinsip bahwa Al-Qur'an adalah kitab yang tidak mungkin mengandung kebatilan (Q.S. Al-Fushilat [41]: 42) atau perselisihan (Q.S. Al-Nisâ [4]: 82). Oleh karena itu, seorang *mujtahid* (pelaku ijtihad) harus bisa membedakan antara dalil *qath'î* dan *dzanny* (yang memerlukan penafsiran lebih lanjut), karena

hukum-hukum yang memberikan ruang untuk ijtihad hanyalah hukum-hukum yang didasarkan pada dalil-dalil yang bersifat *dzanny* (Syafe'i, 2014).

Ketika terjadi *ta'ârudh*, ada beberapa langkah yang ditempuh oleh para ulama dalam menyelesaikan pertentangan ini. Berdasarkan pendapat jumhur (mayoritas ulama), terdapat empat langkah yang dapat diambil untuk mengatasi *ta'ârudh*:

- 1) *Al-Jam'* (Mengkompromikan Dua Dalil): Langkah pertama adalah mencoba untuk mengkompromikan atau menyatukan kedua dalil yang bertentangan sehingga keduanya dapat diterima dan dijalankan tanpa saling meniadakan.
- 2) *Tarjîh* (Penentuan Keutamaan): Langkah kedua adalah memilih salah satu dalil yang lebih kuat atau lebih relevan dalam konteks tertentu, dengan mengukur kualitas dan otoritas dari kedua dalil tersebut.
- 3) *Naskh* (Penghapusan): Langkah ketiga adalah melihat sejarah kemunculan dalil dan menghapus keberlakuan dalil yang lebih dulu muncul dengan dalil yang muncul kemudian. Dalil yang belakangan diwahyukan atau ditetapkan dapat menggantikan atau menghapus hukum yang telah ditetapkan sebelumnya.
- 4) *Membekukan Kedua Dalil*: Langkah terakhir adalah jika ketiga langkah di atas tidak memungkinkan, maka kedua dalil tersebut dibiarkan dalam keadaan 'membeku' tanpa diterapkan, menunggu solusi lebih lanjut (*Al-Zuhailî, 1999: 246*).

Sedangkan menurut mazhab Hanafiyyah, mereka lebih mendahulukan *tarjîh* (penentuan dalil yang lebih kuat) daripada *al-jam'* (kompromi). Bagi mereka, *naskh* adalah langkah pertama yang harus ditempuh dalam mengatasi *ta'ârudh* (*Fathoni, 2020*).

Proses *istinbâth* (penarikan hukum) dalam situasi *ta'ârudh* mengharuskan seorang mujtahid untuk mempertimbangkan tiga aspek utama: pertama, *qawâ'id ushûliyyah lughawiyah* (kaidah-kaidah dasar bahasa dan usul fiqh); kedua, *maqâshid al-syar'iyah al-âmah* (tujuan-tujuan umum syariat); dan ketiga, pemahaman dan pemecahan ketika terjadi *ta'ârudh* beserta metode-metode seperti *naskh* dan *tarjîh*.

Aktivitas *istinbâth* hukum sangat diperlukan karena meskipun teks-teks syariat terbatas, permasalahan hukum terus berkembang dan membutuhkan pembaruan seiring dengan perubahan zaman (*Al-Jabiri, 2020*). Oleh karena itu, para ulama terus memperhatikan dan mengembangkan metode-metode dalam *istinbâth* untuk

menyesuaikan dengan tantangan kontemporer. Hal ini menjadi konsensus di antara ulama lintas mazhab bahwa setiap masalah, baik dalam bidang ibadah maupun muamalah, memiliki ketetapan hukum yang dapat dijelaskan baik melalui *nash* (Al-Qur'an dan Sunnah) atau dengan menggunakan dalil-dalil yang dapat dipahami melalui ijtihad (Khallâf, 1986: 11).

3. Perbedaan Sumber Pengambilan Dalil dalam Proses *Istinbâth* Hukum

Dalil-dalil yang dijadikan objek dalam aktivitas ijtihad atau *istinbâth* haruslah bersumber dari sumber-sumber yang pokok dan utama, yaitu Al-Qur'ân dan Sunnah. Jika tidak ditemukan dalil secara spesifik untuk memberikan hukum pada masalah tertentu, maka seorang mujtahid akan melihat keumuman teks Al-Qur'ân dan makna zahirnya, kemudian melihat kepada pengkhusus-pengkhususnya, baik dari khabar *âhâd* atau *qiyâs* (Al-Ghazâlî, n.d.: 159).

Setiap madzhab memiliki pendekatan tersendiri dalam menentukan sumber dan kekuatan dalil. Beberapa perbedaan dalam pengambilan dalil tersebut, antara lain, madzhab Hanafî yang lebih mengedepankan *qiyâs* daripada hadis *âhâd*. Berdasarkan penelitian Al-Jâbirî, *qiyâs* yang dimaksud bukanlah *qiyâs* yang umumnya dipahami oleh para ahli *ushûl fiqh* yang berlaku pada dalil-dalil *dzanniy* (yang bersifat dugaan), tetapi *qiyâs* yang dimaksud adalah kaidah yang telah tetap dari sumber dalil Al-Qur'ân dan Sunnah yang *qat'î* (pasti). Beberapa contoh dapat dijadikan ilustrasi. Misalnya, madzhab Hanafî menolak keberlakuan hadis yang mengancam siksaan bagi mayit yang ditangisi keluarganya, karena menurut mereka hal tersebut bertentangan dengan dalil pokok dalam Al-Qur'ân (Q.S. Al-An'âm [6]: 164). Contoh lain adalah hukum zakat pada kuda. Berdasarkan hadis yang menyatakan, "Pada seorang Muslim, tidak ada kewajiban zakat pada kudanya" (H.R. Bukhari), madzhab Hanafî berpendapat bahwa hadis tersebut bertentangan dengan kewajiban zakat pada harta yang berkembang secara umum, seperti unta, sapi, dan kambing. Mereka meng*qiyâs* kan kuda kepada hewan-hewan tadi. (Al-Jabiri, 2020). Namun Namun, justru Hanafiyah akan mengedepankan *khobar âhâd* jika bertentangan dengan *qiyâs*, sebagaimana yang diucapkan oleh Abu Bakr al-Karkhî (Al-Jashâsh, 1994: 140):

الدليل على أنّ الخبر الواحد إذا رواه العدل الثقة الذي لم يظهر من السلف النكير عليه في روايته

مقدم على القياس

"Merupakan suatu dalil bahwa khabar âhâd, apabila diriwayatkan oleh perawi yang adil dan dhabit, serta tidak ada keburukan pada riwayatnya, maka khabar âhâd itu lebih didahulukan dibandingkan dengan qiyâs".

Menurut madzhab Hanafiyyah, hukum asli (*ashl*) dalam Al-Qur'ân atau Hadis harus menjadi dasar utama dalam menetapkan hukum baru, dan ada alasan yang mendasari ketetapan tersebut yang juga relevan dengan kasus baru yang sedang dianalisis. Selain itu, kasus baru yang akan dianalisis dengan *qiyâs* tidak boleh disebutkan secara jelas dalam Al-Qur'ân atau Hadis. Artinya, jika masalah tersebut sudah diatur dengan jelas dalam wahyu, maka tidak perlu menggunakan *qiyâs* (analogi) karena sudah ada hukum yang eksplisit (Rizapoor & Rahimi, 2023).

Sedangkan sumber pokok dalil menurut Hanafiyyah adalah Al-Qur'ân sebagai dalil pertama. Apabila tidak ditemukan ketentuan hukum permasalahan di dalamnya, maka mereka menetapkan hukum berdasarkan Sunnah Rasulullah. Jika dalam kedua sumber itu pun tidak ditemukan ketentuan hukum, maka mereka menggunakan fatwa Sahabat Rasulullah SAW sebagai dasar menetapkan hukum, terutama yang sudah menjadi *ijma'* di kalangan mereka (R. A. Nugraha & Sulfinadia, 2020). Hal ini berbeda dengan madzhab Mâlikî, sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibnu Al-Qushâr (Al-Qushâr, 1999: 265)

أَنَّ خَبْرَ الْوَاحِدِ إِذَا اجْتَمَعَ مَعَ الْقِيَاسِ، وَلَمْ يَكُنْ اسْتِعْمَالُهُمَا جَمِيعًا، قَدَّمَ الْقِيَاسَ

"Sesungguhnya, khabar âhâd jika bertemu dengan qiyâs, dan tidak mungkin digunakan secara bersamaan, maka yang didahulukan adalah qiyâs."

Penulis sengaja memberikan contoh tentang *qiyâs* sebagai sumber pendalilan yang menjadi salah satu titik tolak perbedaan dalam sumber pengambilan hukum, karena nyatanya pembahasan soal *qiyâs* selalu hangat dan tidak pernah padam. Meski penulis menilai bahwa *qiyâs* ini sebagai sebuah alat teropong ke belakang dengan melihat 'illah pada *nashûsh al-syar'iyah* yang telah berlalu, tetapi tidak bisa diungkiri bahwa *nashûsh al-syar'iyah* adalah sumber utama lahirnya hukum-hukum yang memiliki 'illah (alasan) yang kuat mengapa hukum tersebut dapat diberlakukan (Muh. Nashirudin, 2015).

Selain itu, madzhab Mâlikî menganggap konsensus penduduk Madinah sebagai salah satu sumber yang kuat, lebih mendahulukannya daripada *khavar âhâd* (R. A. Nugraha & Sulfinadia, 2020). Mereka memberikan perhatian khusus pada *'urf*, yaitu serangkaian tradisi budaya masyarakat yang dilakukan berulang-ulang dan diakui oleh khalayak masyarakat. *'Urf* ini bisa berupa tindakan atau ucapan yang tidak asing bagi sekelompok masyarakat, karena tindakan tersebut telah menjadi kebiasaan dan menyatu dalam kehidupan masyarakat tersebut (Zaidân, 1987: 252). Sementara madzhab lain mungkin tidak menempatkan *'urf* sebagai faktor yang signifikan.

Selain itu, Mâlikiyyah yang dipelopori oleh Imam Mâlik dalam fatwanya banyak menggunakan *istinbâth sadd al-dzarî'ah*, bahkan menjadi ciri khas fiqh beliau. Hal ini diungkapkan oleh Muhammad Hisyâm Burhânî, yang menyatakan bahwa tidak ada ulama yang lebih banyak menggunakan *sadd al-dzarî'ah*, baik dari kalangan empat madzhab yang terkenal, maupun dari kalangan lainnya, kecuali Imam Mâlik (Syafe'i, n.d.). *sadd al-dzarî'ah* dijadikan pegangan Imam Mâlik dalam pelbagai produk hukum (Alfan et al., 2021). Sementara itu, madzhab lain, yang dipelopori oleh Al-Syâfi'î dan Ahmad bin Hanbal, menempatkan penekanan besar pada Sunnah Nabi sebagai sumber hukum yang penting. Mereka cenderung menjadikan Sunnah sebagai penghakim terhadap Al-Qur'ân. Menurut Al-Syâfi'î dan Ahmad bin Hanbal, sepanjang hadis itu shahih, maka hadis tersebut dapat dijadikan *bayân al-tafshîl* terhadap Al-Qur'ân, meskipun hadis tersebut tidak mutawâtir (Syafe'i, n.d.: 98-99).

Sumber-sumber hukum tersebut berfungsi untuk menjaga konsistensi dan keutuhan hukum syari'at serta memastikan bahwa dalil-dalil yang ada tetap relevan dan efektif dalam penerapannya. Sebagai contoh, dalil *'urf*, Al-Qur'ân, dan hadis dinilai melandasi penggunaan *'urf* sebagai solusi dalam bab muamalah, selama tidak bertentangan dengan nash yang ada. Hal ini karena muamalah bersifat dinamis dan akan selalu berkembang (A. L. Nugraha et al., 2021).

4. Biografi Syekh Muhammad Bin 'Umar Nawawî Al-Jâwî

Syekh Nawawî al-Jâwî memiliki nama lengkap Abu 'Abd al-Mu'thî (Kahâlah, n.d.: 87) (Serkîs, 1928), (Al-Zubairî, 2003: 2320), Muhammad Nawawî (Al-Jâwî, 1971: 5) bin 'Umar Ibnu 'Arabî (Budiyansyah, 2007) bin 'Ali Al-Jâwî Al-Makkî (w. 1314 H). Nama Muhammad Nawawî, sebagaimana kebiasaan penamaan di Nusantara, adalah nama murakkab (gabungan). Namun, Syekh Muhammad Nawawî lebih dikenal

dengan sebutan Syekh Nawawî Al-Jâwî, yang merupakan nisbat kepada tempat kelahirannya, yaitu Pulau Jawa.

Syekh Nawawî dilahirkan pada tahun 1230 H/1815 M (Dhofier, 1980: 132). tepatnya di sebuah kampung bernama Tanara, Kota Serang, Banten. Karena itu, ia juga dikenal dengan sebutan Syekh Nawawî Al-Bantânî, khususnya di Indonesia.

Syekh Nawawî adalah ulama yang sangat produktif. Karyanya diketahui tidak kurang dari 45 judul dalam berbagai disiplin ilmu yang berbeda (Al-Ma'allami, 2000: 969-970) Di antaranya, ia menulis sebuah karya dalam bidang tafsîr yang berjudul *Marah Labîd li Kasyfi Ma'nâ Al-Qur'ân Al-Majîd*.

Syekh Nawawî al-Jâwî adalah salah satu mufassir Nusantara yang terkenal. Melalui karya tafsîr-nya yang berjudul *Marâh Labîd li Kasyfi Ma'nâ Al-Qur'ân Al-Majîd*, ia menunjukkan pemahaman yang mendalam terhadap Al-Qur'ân dengan menggunakan kaidah-kaidah yang diterapkannya dalam menafsirkan Al-Qur'ân. Syekh Nawawî memiliki kapabilitas luar biasa, terutama dalam bidang bahasa, yang terlihat jelas bagi setiap pembaca tafsîr beliau.

Selain itu, ia juga memahami tata cara *istinbâth* hukum dari ayat-ayat Al-Qur'ân melalui perangkat ilmu Ushûl Fiqh. Bahkan, ia menyatakan bahwa siapa pun yang mencoba berbicara tentang Al-Qur'ân tanpa memiliki perangkat ilmu yang memadai, seperti Ilmu Ushûl, Ilmu Bahasa, dan Nahwu, tidak akan pernah mencapai pemahaman yang benar tentang Tuhannya (Al-Jâwî, 1917: 112). Sejumlah landasan *qawâ'id ushûl fiqh* dalam penafsiran Syekh Nawawî Al-Jâwî antara lain:

a. Dalil dalam Perspektif Syekh Nawawî al-Jâwî

Menurut Syekh Nawawî Al-Jâwî, *ushûl al-syarî'ah* (أصول الشريعة), atau sumber utama hukum dalam syari'at, terdiri dari empat: Al-Qur'ân, Al-Sunnah, *Al-ijma'*, dan *Al-qiyâs* (Al-Jâwî, 1917: 204). Pendapatnya sejalan dengan pandangan mayoritas ulama (Al-Zarkasyî, 1992: 17).

Syekh Nawawî menetapkan keempat dalil tersebut berdasarkan dalil *sam'î* berupa *nash* dan *ma'nâ*, sebagaimana tafsirannya terhadap firman Allah ﷻ dalam QS. Al-Nisâ' ayat 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

"Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah ﷻ, dan taatilah Rasul (Muhammad), serta (taatilah) ulil amr i (ulama dan pemegang kekuasaan) di antara kamu. Jika kamu berselisih pendapat dalam sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah ﷻ dan Rasul, jika kamu benar-benar beriman kepada Allah ﷻ dan hari akhir. Yang demikian itu lebih utama bagimu dan lebih baik akibatnya." (QS. Al-Nisâ: 59)

Menurut Syekh Nawawî, Al-Kitâb merujuk pada perintah Allah ﷻ, dari mana kita mengetahui perintah Rasul. Sedangkan Al-Sunnah merujuk pada perintah Rasul, dari mana kita mengetahui perintah Allah ﷻ. Maka, yang dimaksud dengan *أَطِيعُوا اللَّهَ* *وَاطِيعُوا الرَّسُولَ* adalah kewajiban mengikuti perintah Al-Qur'ân dan Al-Sunnah, termasuk *khabar âhad*. Sedangkan *وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ* adalah perintah untuk mengikuti *ijmâ'* para ulama, yaitu *ahlul aqd wal hill*, yang merupakan para ahli ijtihâd. Hal ini dikuatkan oleh pendapat Al-Khatîb Al-Baghdâdî, yang menyatakan bahwa *ahl al-aqd wa al-hill* adalah para mujtahid (Bakkâr, 2024).

Menurut Syekh Nawawî, perintah untuk mengembalikan perselisihan kepada Allah ﷻ dan Rasul-Nya berarti bahwa jika solusi tidak ditemukan dalam Al-Kitâb dan Al-Sunnah, maka harus dikembalikan kepada *ma'nâ (qiyâs)* (Al-Jâwî, 1917: 204).

b. Hukum dalam Perspektif Syekh Nawawî

Menurut Syekh Nawawî Al-Jâwî, pada dasarnya *khithâb* Allah mencakup seluruh *taklîf* (beban syari'at) dan juga hukum-hukum agama. Dalam penafsirannya terhadap firman Allah ﷻ dalam QS. Al-Mâidah ayat 1:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

"Wahai orang-orang yang beriman! Penuhilah janji-janji..." (QS. Al-Mâidah: 1)

Syekh Nawawî al-Jâwî berkata:

" وَهِيَ جَمِيعُ مَا أَلْزَمَ اللَّهُ عِبَادَهُ مِنَ التَّكْلِيفِ وَالْأَحْكَامِ الدِّينِيَّةِ ... "

"Dan itu mencakup seluruh apa yang Allah wajibkan kepada hamba-hamba-Nya berupa beban-beban syari'at dan hukum-hukum agama." (Al-Jâwî, 1917: 248).

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa hukum, menurutnya, berkaitan dengan *khithâb* dan juga *mukallaf*. Hal ini sejalan dengan pendapat para *ushûliyyûn* yang menyatakan bahwa hukum adalah *khithâb* Allah yang berhubungan dengan perbuatan para *mukallaf* (Al-Bâbarutî, 2005: 348).

Selain itu, banyak ditemukan pembahasan hukum-hukum dalam tafsîr Syekh Nawawî, terutama dalam konteks perintah dan larangan. Tidak semua perintah dihukuminya sebagai wajib, demikian pula tidak semua larangan dihukuminya sebagai haram. Dalam beberapa ayat yang memerintahkan salat, Syekh Nawawî memberikan hukum yang berbeda, walaupun secara umum ia membawanya kepada hukum wajib. Contohnya pada firman Allah ﷻ dalam QS. Al-Baqarah ayat 43:

وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَأَتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ...

"Dan tegakkanlah salat serta tunaikanlah zakat, dan rukuklah beserta orang yang rukuk" (QS. Al-Baqarah: 43).

Sedangkan dalam ayat lain Allah ﷻ berfirman dalam QS. Al-Baqarah ayat 153:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ...

"Wahai orang-orang yang beriman! Mohonlah pertolongan (kepada Allah ﷻ) dengan sabar dan salat. Sungguh, Allah ﷻ beserta orang-orang yang sabar" (QS. Al-Baqarah: 153).

Menurutnya, perintah tersebut adalah untuk melakukan salat *nawâfil* (sunnah), bukan salat wajib.

5. Qawâid Al-Ushûliyyah Al-Lughawiyyah Menurut Syekh Nawawî Al-Jâwî

Syekh Nawawî al-Jâwî dalam penafsirannya banyak menyinggung terkait *qawâ'id al-ushûliyyah al-lughawiyyah*, yaitu kaidah-kaidah *ushuliyah* yang berkaitan dengan lafazh-lafazh *nash* Al-Qur'ân dari sisi fungsinya terhadap makna. Salah satu contoh yang ia bahas adalah mengenai lafazh

a. Lafazh *Âm* (umum), yang menunjukkan makna yang lebih luas atau menyeluruh.

Sebagai contoh, ketika Syekh Nawawî menafsirkan firman Allah ﷻ dalam QS. Ali 'Imrân ayat 188:

لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا آتَوْا وَيُجِبُونَ أَنَّ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ
وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

"Jangan sekali-kali kamu menyangka terhadap orang-orang yang bergembira dengan apa yang telah mereka kerjakan dan mereka suka dipuji atas perbuatan yang tidak mereka lakukan, jangan sekali-kali kamu menyangka bahwa mereka akan lolos dari siksa. Mereka akan mendapat siksa yang pedih." (QS. Ali 'Imrân: 188).

Dalam penafsirannya, Syekh Nawawî menjelaskan bahwa lafazh "*la tahsaban*" (jangan sekali-kali kamu menyangka) dalam ayat ini menggunakan lafazh 'Âm yang menunjukkan pengertian umum. Artinya, peringatan ini ditujukan kepada semua orang yang terjerumus dalam perbuatan sombong dan berusaha memperoleh pujian atas perbuatan yang tidak mereka lakukan, tanpa ada pengecualian.

والأولى إجراء الموصول على العموم فيشتمل على كل من يأتي بشيء من الحسنات
فيفرح به فرح إعجاب ويود أن يمدحه الناس

Penerapan *qawâ'id al-ushûliyyah al-lughawiyyah* dalam hal ini, menurut Syekh Nawawî, menjelaskan bagaimana lafazh yang tampaknya bersifat umum, seperti "*la tahsaban*", memberikan pengertian yang lebih luas, yaitu peringatan bagi siapa saja yang melakukan perbuatan tersebut (Al-Jâwî, 1917: 173).

Pernyataan tersebut merujuk kepada salah satu pembagian cakupan makna suatu lafazh 'âm, yaitu *al-'âm yurâdu bihî al-'âm* (lafazh umum yang dimaksudkan untuk tetap pada keumumannya).

Pernyataan di atas menggambarkan penerapan metode tafsîr Syekh Nawawî Al-Jâwî dalam memahami lafazh 'âm (umum), yang dalam beberapa kasus dapat diartikan secara khusus, tergantung pada *qarînah* (konteks) yang ada. Meskipun lafazh 'âm dalam suatu ayat biasanya berarti umum dan mencakup semua orang yang memenuhi syarat yang dijelaskan dalam ayat tersebut, Syekh Nawawî tidak selalu mengambilnya dengan cara yang langsung.

Sebagai contoh, dalam tafsîr QS. Al-Baqarah ayat 3-4, lafazh **الَّذِينَ** adalah isim *maushûlah* yang biasanya menunjukkan makna umum (Shidqî, 2013b: 14), yakni orang-orang yang beriman kepada yang gaib, menegakkan salat, mengeluarkan zakat, serta beriman kepada kitab-kitab Allah dan hari akhir.

Namun, Syekh Nawawî memberikan pengkhususan terhadap kelompok tertentu berdasarkan *qarînah* yang ada, yaitu berdasarkan *siyâq* (konteks ayat) dan *munâsabah* (relevansi dengan ayat-ayat lain). Menurutnya, yang dimaksud dengan "orang-orang yang mengeluarkan infaq" dalam ayat tersebut adalah Abu Bakr dan para sahabatnya, dan yang dimaksud dengan "beriman kepada kitab-kitab Allah" adalah 'Abdullah bin Salâm dan teman-temannya. (Al-Jâwî, 1917: 178).

Pengkhususan ini berlandaskan pada pemahaman bahwa meskipun lafazh tersebut secara literal umum, konteks atau *qarînah* dari ayat-ayat sebelumnya dan

sesudahnya memberikan petunjuk bahwa makna yang lebih tepat adalah merujuk kepada kelompok-kelompok tertentu dalam sejarah Islam.

Metode ini juga dapat dipahami dengan merujuk pada pemikiran ahli ushul seperti Al-Shairâfi dan Al-Syâfi'î, yang membolehkan pengkhususan lafazh umum berdasarkan *siyâq* (konteks) yang ada, sebagaimana dalam contoh tafsîr QS. Al-A'raf ayat 163. Dalam ayat tersebut, meskipun lafazh **الْأَرْضِ** (negeri) tampaknya mengarah pada makna umum, konteks lanjutan ayat menjelaskan bahwa yang dimaksud adalah negeri yang dihuni oleh kaum Banî Israil yang melanggar aturan pada hari Sabtu. Oleh karena itu, konteks atau *qarînah* menjadi alasan yang sah untuk mengkhususkan lafazh yang tampak umum menjadi lebih terbatas. (*Al-Zarkasyî, 1992b: 380*) (Al-Syâfi'î, 2019b: 95).

Dengan demikian, Syekh Nawawî Al-Jâwî mengikuti prinsip bahwa lafazh 'âm dapat dikhususkan berdasarkan konteks, yaitu *al-'âm yurâdu bihî al-khâsh* (lafazh umum yang dimaksudkan untuk khusus), yang merupakan metode yang diterima dalam ilmu ushul fiqh.

b. Lafazh *Amr* (Perintah)

Menurut Syekh Nawawî, *amr* (perintah) adalah suatu perbuatan yang merupakan lawan dari larangan. Selain itu, Syekh Nawawî juga memperhatikan adanya beberapa *shighat amr* selain fi'il *amr* (kata kerja perintah), seperti kata **إِحْسَانًا** dalam QS. Al-'An'âm (6): 151-152. Ia menjelaskan bahwa kata tersebut merupakan *mashdar* yang berfungsi menggantikan fi'il-nya. Demikian pula pada firman Allah ﷻ dalam QS. At-Tawbah ayat 82:

فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَّلْيَبْكُوا كَثِيرًا

"Maka biarkanlah mereka tertawa sedikit dan menangis yang banyak..." (QS. At-Tawbah: 82).

Kata **فَلْيَضْحَكُوا** dan **وَّلْيَبْكُوا** keduanya adalah fi'il mudhâri' yang disertai dengan *lâm amr*.

Dalam beberapa tafsirannya, Syekh Nawawî al-Jâwî sering mengisyaratkan pada kaidah "*perintah terhadap sesuatu merupakan larangan kebalikan dari perintah tersebut.*" Ini adalah pandangan yang juga dianut oleh sebagian besar madzhab Syâfi'î.

Menurut madzhab Syâfi'î, konsekuensi dari larangan adalah meninggalkan larangan tersebut selamanya, sebagaimana konsekuensi dari perintah adalah dengan mengerjakannya selamanya (Al-Burnî, 2002: 78). Hal ini menunjukkan bahwa sebuah perintah menuntut larangan melakukan perbuatan yang membatalkan perintah tersebut selamanya.

Contohnya dalam QS. Al-Ahzâb ayat 70:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا

"Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kamu kepada Allah ﷻ dan ucapkanlah perkataan yang benar" (QS. Al-Ahzâb: 70).

Syekh Nawawî al-Jâwî menginterpretasikan perintah tersebut sebagai larangan terhadap ucapan yang berpaling dari perkataan yang adil. Ini mencerminkan prinsip bahwa sebuah perintah mengandung implikasi larangan terhadap tindakan yang bertentangan dengan perintah tersebut (Al-Jâwî, 1917: 263).

Selain itu, Syekh Nawawî menghukumi tuntutan *amr* (perintah) sebagai wajib. Salah satu contohnya adalah perintah untuk memenuhi akad atau janji, seperti yang terdapat dalam firman Allah ﷻ dalam QS. Al-Mâidah ayat 1:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ...

"Wahai orang-orang yang beriman! Penuhilah janji-janji" (QS. Al-Mâidah: 1).

Menurut Syekh Nawawî, ayat tersebut merupakan perintah untuk menunaikan segala yang wajib dalam akad, baik itu amanah atau muamalah. Contoh lainnya adalah perintah untuk menjawab salam, di mana ia mengatakan bahwa menjawab salam adalah wajib. Demikian juga dengan perintah salat dan zakat; Syekh Nawawî membawanya kepada hukum wajib. Termasuk dalam perintah meninggalkan riba pada firman Allah ﷻ dalam QS. Al-Baqarah ayat 278:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ

"Wahai orang-orang yang beriman! Takutlah kalian kepada Allah ﷻ dan tinggalkan sisa riba, jika kamu orang beriman" (QS. Al-Baqarah: 278).

Menurut Syekh Nawawî, ayat ini merupakan perintah untuk meninggalkan riba disertai dengan keyakinan akan keharamannya. Hal ini menunjukkan bahwa *amr* (perintah) mengindikasikan kewajiban, karena meninggalkan perkara yang haram adalah kewajiban. Bahkan, Syekh Nawawî secara jelas memaknai lafazh *amr* sebagai

kewajiban, seperti yang terlihat dalam tafsirnya terhadap firman Allah ﷻ dalam QS. Al-Ra'du ayat 36:

قُلْ إِنَّمَا أَمْرُهُ اللَّهُ

"Katakanlah, 'Aku hanya diperintah untuk menyembah Allah ﷻ'" (QS. Al-Ra'du: 36).

Pada tafsir ayat ini, Syekh Nawawî mengatakan, "Maka ibadah kepada Allah ﷻ adalah wajib" (Al-Jâwî, 1917: 420).

Begitu pula dalam firman Allah ﷻ dalam QS. Al-Thalaq ayat 5:

ذَلِكَ أَمْرُ اللَّهِ

"Itulah perintah Allah ﷻ..." (QS. Al-Thalaq: 5).

Syekh Nawawî menafsirkan ayat ini dengan mengatakan bahwa maksud dari ayat tersebut adalah hukum-hukum fardu (wajib) yang harus dilaksanakan.

D. SIMPULAN

Syekh Nawawî dalam menafsirkan Al-Qur'an sangat mengandalkan *qawâ'id ushûl fiqh* sebagai alat legitimasi hukum. Hal ini terlihat dari pendekatannya yang terstruktur dalam menetapkan hukum, yang diawali dengan merujuk kepada *ushûl al-adillah* atau *ushûl al-syarî'ah*, yang mencakup empat sumber utama hukum dalam Islam, yaitu: Al-Kitâb (Al-Qur'an), Al-Sunnah (Hadist), Al-'Ijma' (Ijma' para ulama), Al-Qiyâs (Analogi)

Syekh Nawawî dalam penafsiran dan *istinbâth* hukum sangat mengacu pada pendapat jumhur ulama (mayoritas ulama), yang menunjukkan bahwa beliau mengikuti metodologi yang mapan dan diterima dalam tradisi keilmuan Islam.

Dalam menghadapi *ta'ârudh al-adillah* (kontradiksi antara dua dalil), Syekh Nawawî melakukan upaya kompromi antara dalil-dalil tersebut, salah satunya dengan menggunakan takwil (penafsiran). Pendekatan *tanzîl al-hâlain* yang beliau terapkan adalah cara untuk mengkompromikan dua dalil yang tampak bertentangan dengan menafsirkannya dalam konteks yang berbeda, sehingga keduanya tetap dapat diterima tanpa saling meniadakan, asalkan tidak ada keterangan *naskh* (pencabutan) yang jelas. Sebagai contoh, hal ini terlihat dalam penafsirannya terhadap QS. Al-Baqarah ayat 221 dan QS. Al-Ma'idah ayat 5 terkait dengan pernikahan antara Muslim dan Ahli Kitab, di

mana Syekh Nawawî memilih untuk tidak menganggap adanya *naskh*, melainkan mengkompromikan kedua ayat tersebut dengan cara yang sesuai dengan prinsip-prinsip *ushûl fiqh*.

Selain itu, dalam proses *istinbâth* hukum, Syekh Nawawî banyak menggunakan pendekatan *qawâ'id ushûliyyah lughawiyyah* (kaidah-kaidah ushul fiqh dalam bahasa) dan *tarjîh lughawî* (penafsiran berdasarkan kaidah bahasa), yang semakin memperlihatkan kredibilitas beliau dalam bidang Ilmu Ushûl Fiqh. Pendekatan ini menunjukkan bahwa beliau tidak hanya mengandalkan tekstualitas dari sumber hukum, tetapi juga memperhatikan konteks bahasa yang lebih dalam dan kaidah ilmiah yang terstruktur.

Secara keseluruhan, pendekatan Syekh Nawawî dalam menafsirkan Al-Qur'an dan menetapkan hukum sangat berlandaskan pada *qawâ'id ushûl fiqh*, yang mencerminkan kedalaman pemahaman beliau dalam disiplin ini, serta upaya untuk memastikan konsistensi antara teks-teks syariat dengan prinsip-prinsip logis dan ilmiah yang diterima oleh para ulama.

REFERENCES

- Affandi, A. (2020). *Epistemologi Tafsîr Tartîb NuzuûLî (Studi Komparatif Karya M. 'Izzah Darwazah dan M. 'Âbid Al-Jâbirî)*. Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya.
- Ain, A. Q. (2023). Tafsir: Pengertian, Sejarah, Maraji', Hukum, dan Pembagiannya. *Jurnal Iman Dan Spiritualitas*, 3(1), 71–76. <https://doi.org/10.15575/jis.v3i1.18772>
- Al-Ahdal, M. S. M. A.-M. & A. O. O. (2024). Legislative And Ethical Purposes Of Verses Related To Food: A Purposive Analytical Study. *Malaysian Journal of Syariah and Law*, 12(1), 174–191.
- Al-Athar, H. I. M. (1809). Hâsyiah Al-'Athâr Ala Syarh Mahallî Alâ Jami'i al-Jawâmi''. In *Hasyiah Al-Attar Ala Syarh Mahaali Ala Jami'il Jawami'* (p. 109). Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Bâbarutî, M. (2005). *Al-Rudûd wa Al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibni Al-Hâjib*. Maktabah al-Rusydi Nâsyirûn.
- Al-Burnî, M. shidqi bin A. bin M. (2002). *Kasyfu Al-Sâtir Syarh Ghawâmidh Raudhah al-Nâzhir*. Muassasah al-Risâlah Nâsyirûn.
- Al-Dahsyî, A. A.-R. bin S. (2004). *Al-Aqwâl al-Syâdzah fî Al-Tafsîr Nasya'tuhâ wa Asbâbuhâ wa Atsâruhâ*. Majalah al- Hikmah.
- Al-Dzahabî, M. Ḥusain. (2012). *Al-Tafsîr wa Al-Mufasssirûn*. Dâr al-Hadis.
- Al-Ghazâlî, A. H. M. (n.d.). *Al-Mustashfâ*.
- Al-Jabiri, A. F. (2020). Haqiqah Taqdim al-Hanafiyah li Al-Qiyâs 'ala Khabar Al-Wâhid. *Majallah Buhûst Kuliyyah Al-Âdâb*, 31(120).
- Al-Jashâsh, A. (1994). *Al-Fushûl fî Al-Ushûl*. Wazârah al-Auqâf wa al-Syu'ûn al-Islâmiyyah.
- Al-Jashshâsh, A. B. (1992). *Ahkâm Al-Qur'ân*. Dâr Ihyâ al-Turâts al-Islâmî.
- Al-Jauziyah, I. Q. (1423). *Madârij Al-Sâlikin*. Dâr al-Kutub al-Arabî.
- Al-Jauziyyah, I. Q. (1423). *I'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn*. Dâr Ibn al-Jauzy.
- Al-Jawharî, I. bin Ḥammâd. (2009). *Al-Shihâh Tâj Al-Lughah wa Shihâh Al-'Arabiyyah*. Dâr al-Hadis.
- Al-Jâwî, M. bin U. N. (1917). *Marâh Labîd li Al-Kasyfî Ma'nâ Al-Qur'an Al-Majîd* (Vol. 1, p. 64). DKI.
- Al-Jâwî, M. bin U. N. (1997). *Marâh Labîd li Al-Kasyfî Ma'nâ Al-Qur'an Al-Majîd*. Dâr al-

Kutub al-'Ilmiyyah.

- Al-Ma'allami, A. bin A. (2000). *A'lām Al-Makkiyyīn (min Al-Qarn Al-Tāsi' ila Al-Qarn Al-Rābi' 'Asyar al-Hijriy)*. al-Furqān li al-Turāst al-Islāmī.
- Al-Qushār, A. al-H. I. (1999). *Muqaddimah fī Ushūl Al-Fiqh*. Dār al-Mu'allimah li al-Nasyr wa al-Tauzī'.
- Al-Rūmī, F. (2005). *Dirāsāt fī 'Ulūm Al-Qur'an Al-Karīm*. Tafsir Center for Quranic Studies.
- Al-Shabbagh, M. bin L. (1988). *Buhust fī Ushūl Al-tafsīr* (p. 12). Maktabah Islamiyah.
- Al-Subkī, 'Ali Abdul Kāfi. (1981). *Al-Ibhāj fī Syarh Al-Minhāj*. Maktabah al-Kulliyyāt al-Azhariyyah.
- Al-Subkī, T. al-D. (1419). *Raf'u Al-Hājib 'an Mukhtashar Ibni Hājib* (p. 242). 'Ālam al-Kutub.
- Al-Suyūthī, J. al-D. (2003). *Al-Durr al-Mantsūr fī Al-Tafsīr bi Al-Ma'tsūr*. Markaz li-Albuhūts wa al-Dirārāt al-'Arabiyyah al-Islāmiyyah.
- Al-Syāfi'ī, M. bin I. (2019a). *Al-Risālah*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Syāfi'ī, M. bin I. (2019b). *Al-Risālah*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Tirmidzī, A. 'īsā M. bin 'īsā. (1937). *Al-Jāmi' Al-Shahīh Sunan Al-Tirmidzī*. Mushthafā al-Bāb al-Halabī.
- Al-Utsaimin, M. bin S. (1434). *Syarh Ushūl fī Al-Tafsīr*. Muassasah al-Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin al-Khairiyyah.
- Al-Zarkasyī, B. al-D. (1992a). *Al-Bahr al-Muhīth fī Ushūl al-Fiqh*. Dār al-Shafā li al-Thibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī'.
- Al-Zarkasyī, B. al-D. (1992b). *al-Bahr al-Muhīth fī Ushūl al-Fiqh*. Dār al-Shafā li al-Thibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī'.
- Al-Zarkasyī, B. al-D. (1998). *Tasynīf al-Masāmi' bi Jam' al-Jawāmi'*. Maktab Qurṭubah li al-Baḥth al-'Ilm wa Iḥyā al-Turāth al-Islāmī.
- Al-Zubairī, W. bin A. al-H. (2003). *Al-Mausū'ah Al-Muyassarah fī Al-Tarājim al-Aimmah Al-Tafsīr wa Al-Iqrā' wa Al-Nahw wa Al-Lughah. (min Qurn Al-Awwal ilā Al-Mu'ashirīn ma'a Dirāsah Li 'Aqā'idihim wa Syai'in min Tharāifihim*. Majallah al-Hikmah.
- Al-Zuhailī, W. (1999). *Al-Wajīz fī Ushūl Al-Fiqh*. Dār al-Fikr al-Mu'āshir.
- Al-Zuhrī, A. B. (2008). *Al-Nāsikh wa Al-Mansūkh fī Al-Qur'ān Al-Karīm*. Dār Ibn 'Affān.
- Alfan, P., Ahmad, S., Akbar, R. A., & Thohari, F. (2021). *Konsep Sadd Adz- Dzarī 'ah Terhadap Pemulasaraan Jenazah Covid-19 Menurut Fatwa Majelis Ulama*

Indonesia (Mui).

- Ana Anisa, & Heri Khoiruddin. (2023). Peran Al-Quran Sebagai Sumber Ilmu Pengetahuan: Kajian Interdisipliner. *Tabsyir: Jurnal Dakwah Dan Sosial Humaniora*, 5(1), 91–103. <https://doi.org/10.59059/tabsyir.v5i1.806>
- Asyur, M. T. I. (1984). *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr*. Al-Dâr Al-Tûnisiiyyah Li Al-Nasyr.
- Auda, J. (2014). *Memahami Maqâshid Syariah (Peranan Maqâshid Dalam Pembaharuan Islam Kotemporari)*. PTS Islamika Sdn. Bhd.
- Azmi, M., Rama, B., & Razak, A. R. (2023). Pendidikan Islam di Indonesia Pada Zaman Penjajahan Belanda dan Jepang. *Jurnal Iqra: Jurnal Pendidikan Islam*, 3(1), 56–75.
- Bakkâr, A. K. (2024). *Ahlu Al-Hil wa Al-'Aqd*. al-Majlis al-Islamî al-Surî. <https://sy-sic.com/?p=3720>
- Dhofier, Z. (1980). *The Pesantre Traditional: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java* (Issue October). The Australian National University.
- Efendi, S. (2017). *Ushûl Fiqh*. Kencana. https://books.google.co.id/books?id=zxW3DwAAQBAJ&pg=PA41&source=gb_s_toc_r&cad=1#v=onepage&q&f=false
- Fathoni, K. (2020). Metode Penyelesaian Ta'ârudh Al-Adillah dalam Metodologi Hukum Islam. *Al-Manhaj : Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial Islam*, 2(1), 45–64. <https://doi.org/10.37680/almanhaj.v2i1.309>
- Ĥâmid, M. 'uthman. (2002a). *Al-Qâmûs al-Mubîn fî Al-Mushthalahât al-Ushûliyyîn*. Dâr al-Zâhim.
- Ĥâmid, M. 'uthman. (2002b). *Al-Qâmûs Al-Mubîn fî Al-Mushthalahât Al-Ushûliyyîn*. Dâr al-Zâhim.
- Hamzah, A. (2012). *Al-Qawâ'id Al-Ushûliyyah wa Tathbîqâtuhâ al-Fiqhiyyah 'inda Syaikh Al-Islâm Ibn Taymiyah*. Jâmi'ah al-Qâhirah.
- Husain, I. 'Ali 'Abdu al-S. (2006). *Al-Taisir fî Ushûl wa Ittijâhât Al-Tafsîr*. Dâr al-Iman li al-Nasyr wa al-Tauzî'.
- Ibn Zakariya, A. I. F. (1979). *Mu'jam Maqâyîs Al-Lughah*. Dâr al-Fikr.
- Kahâlah, 'Umar Ridhâ. (n.d.). *Mu'jam al-Muallifîn Tarâjim Mushannifî al-Kutub Al-'Arabiyyah* (p. 87). Maktabah Matsnâ.
- Khallâf, A. al-W. (1986). *Ilmu Ushûl Al-Fiqh*. Dâr al-Qalam.

- Kudus, L. I. (2018). *Pedoman Penyelesaian Tugas Akhir Program*.
- Mandzhûr, I. (1414). *Lisân Al-'Arab*. Dâr al-Shâdir.
- Miswanto, A. (2019). Ushûl Fiqh: Metode Ijtihad Hukum Islam. In *Ushul Fiqh: Metode Ijtihad Hukum Islam*. Magnum Pustaka Utama.
- Muh. Nashirudin. (2015). Ta'lîl Al-Ahkâm Dan Pembaruan Ushûl Fikih. *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah*, xv, 21–26.
- Muhammad Fuad Fahmi. (2024). *Multi Akad dalam Jual Beli: Studi Komparatif Ibnu Hazm dan Ibnu Taimiyyah*. 2(1). <https://doi.org/10.15408/mr.v>
- Nofitayanti, N., Abdussalam, A., & Suresman, E. (2022). Studi Komparasi Metode Tafsîr Tahlîly Dan Metode Tafsîr Muqâran. *Civilization Research: Journal of Islamic Studies*, 1(1), 54–76. <https://doi.org/10.61630/crjis.v1i1.5>
- Nugraha, A. L., Syafe'i, R., & Januri, M. F. (2021). 'Urf Sebagai Metode Penentuan Hukum dalam Bisnis Syari'ah. *Iqtisad: Reconstruction of Justice and Welfare for Indonesia*, 8(2), 207. <https://doi.org/10.31942/iq.v8i2.5693>
- Nugraha, R. A., & Sulfinadia, H. (2020). Ushûl Mazhab Hanafî dan Mâlîki: Kehujahan Khabar âhâd dan Qiyâs serta Impilkasinya dalam Penetapan Hukum. *Ijtihad*, 36(1), 60–76. <https://journals.fasya.uinib.org/index.php/ijtihad/article/view/12>
- Nuraida Fitriani, Q. A. (2023). Isu Gender Terkait Peran Perempuan Dalam Ruang Publik (Telaah Pemikiran Fiqh Perbandingan Prof. Dr. Hj. Huzaemah Tahido Yanggo, M.A.). *Muqarin Review*, 1.
- Purwanto, M. R. (2014). Nikah Mut'ah dan Implikasinya dalam Kehidupan Sosial : Studi Kasus Nikah Mut'ah di Desa Kalisat Kabupaten Rembang Pasuruan Jawa Timur. *An Nûr, Vol. IV No*, 151–175.
- Rahman, F., & Barni, M. (2021). *Nalar : Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam Ilmu dan Islam : Mengurai Konsep dan Sumber Ilmu dalam Al- Qur'ân dan Hadis*. 5, 121–129. <https://doi.org/10.23971/njppi.v5i2.3821>
- Rahman, P. (2018). *Hermeneutika Al Qur'ân Tafsîr Al-Azhâr (Analisi Hermeneutis Ayat-ayat Akidah dan Ibadah)*. 19, 59–72.
- Rida, R. (2003). Hermeneutika Al-Qur'ân: Studi Tafsir Modern oleh: Hamim Ilyas. *Tarjih*, 6.
- Rizapoor, H., & Rahimi, M. R. (2023). Imam Abu Hanifah : The Vanguard of Moderation in Islamic Jurisprudence and the Global Dissemination of Moderate Islam. *Mazahib Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, 22(2), 213–242.

- Rohmadi, Faizin, M., , R. Dedy Chairil Zain, Y. S. J., Nasution, & Suhardiman, S. (2024). Optimizing Prenuptial Agreements for Asset Protection: A Maqashid Sharia Based Approach. *Al-Istinbath*, 9(2), 411–434.
- Saket, S. A. S. (2024). *Istinbâth Al-Qawâ'id wa Al-Dhawâbith Al-Ushûliyyah Al-Fiqhiyyah min Kitâb Al-Hâwî li Al-Mâwardî. Civilization Research: Journal of Islamic Studies*, 3(2), 340–383.
- Sapiudin, S. (2014). Pembelajaran ushûl Fikih Berbasis Masalah. *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah*, 14(2), 297–304. <https://doi.org/10.15408/ajis.v14i2.1288>
- Serkîs, Y. bin I. (1928). *Mu'jam al-Mathbû'ah al-'Arabiyyah wa al-Mu'rabah*. Mathba'ah Serkis.
- Setiadi, O. (n.d.). *Faktor-Faktor Penyebab Penyimpangan Dalam Tafsir*. 1–24.
- Shidiq, S. (2017a). *Ushûl Fiqh*. Kencana. https://books.google.co.id/books?hl=id&lr=&id=ko9ADwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR5&dq=ushul+fiqh+pengertian&ots=s2Lc935hSF&sig=B1RU7nWgsGHZMXBcK9dpgHicxnM&redir_esc=y#v=onepage&q=ushul fiqh pengertian&f=false
- Shidiq, S. (2017b). *Ushûl Fiqh*. Kencana.
- Shidqî, M. (2013a). *Kasyfu Al-Sâtir Syarh Ghawâmid Raudah al-Nâzhir*. Muassasah al-Risâlah.
- Shidqî, M. (2013b). *Kasyfu Al-Sâtir SyarH Ghawâmid Raudah al-Nâzhir*. Dâr al-Risâlah al-'Âlamiyyah.
- Sholeh, A. R., & Nazir, M. M. (2011). A . *Jenis dan Pendekatan Penelitian B . Subjek Penelitian*. 33–38. [https://repository.uin-suska.ac.id/16991/8/08.BAB III.pdf](https://repository.uin-suska.ac.id/16991/8/08.BAB%20III.pdf)
- Sonafist, Y. (2023). Qawâid Fiqhiyyah (Korelasi, Urgensi Dalam *Istinbâth Hukum*). *Journal of Law and Nation (JOLN)*, 2(3), 135–143.
- Syafe'i, R. (n.d.). *Metodologi Penggalan Dan Penerapan Hukum Imam Mâlik*.
- Syafe'i, R. (2014). Urgensi Kompilasi Hukum Islam (KHI) Dan Metode Ijtihad Dalam Menghadapi Perkembangan Hukum Islam Di Indonesia. *Asy-Syari'Ah*, 16.
- Syari, K. F., Qamarul, I. A. I., Bagu, H., Kunci, K., & Syari, P. (2019). *Ushûl Fiqh dan Qawâid Al-Fiqhiyyah Sebagai Metode Istinbâth Pengembangan Produk Lembaga Keuangan Syariah*. 4, 22.
- Taymiah, I. (1998). *Majmû' Al-Fatâwâ* (Vol. 10, p. 110). Maktabah Obekan.
- Ulin Nuha. (2024). Al-Tafsîr Al-Ilmî li Al-Qur'ân bi Andunisiâ, Manhajuhû wa Tathbîqâtuhû. *Al-Zahra: Journal for Islamic and Arabic Studies*, 21, 55–78.

- Wahidi, R. (2024). *Uswah Hasanah Learning Model and its Implementation in Learning Islamic Religious Education Model Pembelajaran Uswah Hasanah dan Implementasinya dalam Pembelajaran Pendidikan Agama Islam*. 3(1), 1–24.
- Zaidân, A. karîm. (1987). *Al-Wajîz fî Ushûl Al-Fiqh*. Muassasah Qurtubah.
- Zaidân, A. karîm. (2006). *Al-Wajîz fî Ushûl Al-Fiqh*. Muassasah al-Risalah.
- Zubairin, A., N, A. M., & Musa, K. F. (2024). *The Maqâshidî Approach In Islamic Legislation According To Ibn ‘Âshûr In Al-Tahrîr Wa Al Tanwîr*. 11(1), 25–46.